

社会学における歴史主義的意識の位置（下）

松 森 武 嗣

(3) マンハイムの歴史主義

マンハイムは、生にかかわりのある潮流も、理論的・精神的潮流も、認識論的問題が色褪せたために、知識社会学の問題⁴¹⁾が問題設定の中心に位置づけられてきたとし、その問いの解決可能性に対して、生成的な生の問題性を引き入れている「布置状況 Konstellation」概念が好都合であるとする。社会的な全過程に繋ぎ止められている理念や存在を、全体の生成の部分として見るゆえに、知識社会学の問題は、問題状況の必然的傾向に規定されている特有の思考という命題に含まれている緊張から与えられる。こうした思考する際の立場の存在被制約的な生成に関心が集中する知識社会学に着手できる哲学的・体系的出発点として、実証主義、形式的先験主義、実質的先験主義、歴史主義の諸立場を挙げている。

実証主義は、体験の中心を社会的なものと確定して、此岸の方向づけをもたらし、経験への帰依を導くことで、知識社会学の問題を最初に発見したが、体験される歴史的・社会的なものが、最終的存在（存在形而上学）——経験や存在領域の実体化——として位置づけられたために、物質的存在や心理的作用を究極の現実とみる傾向性があり、存在と意味との諸関係に無頓着な自然主義的一元論の性格をもつのである。それゆえ、完全に個別的部門・研究に細分されることになる。

形式的先験主義（形式的価値哲学）は、存在と意味との現象学的差異を明確にし、文化社会学一般の原理的萌芽が見られるが、独立に妥当する形式的価値と内容（歴史的生成）とが分離されるために、内容（存在、経験的なもの）は形式（価値）に対して軽視されるのみならず、本来互いに無関係でありながら、如何にして形式が内容を選択し結合するのか、といった統一を有機的に捉えられない。またより根本的な問題は、形式としての価値はどうして得られるのかということであり、それゆえ「価値妥当の真の理由や範囲が事実問題的アプローチによってのみ明確になる限り、……具体的な価値理念の定立と、定立されたものの価値判断的批判の作業だけを哲学の仕事とし、価値のそれ以外の研究は広義の社会学へ」⁴²⁾移されるべきなのである。

実質的先験主義（特に、M. シェーラー）は、形而上学の不可避な前提の承認や、事実認識と本質認識との峻別が見られ、存在への思考の相対化、社会的存在の理解、歴史的な全体直観という「布置状況」の契機を孕んでいるが、シェーラーの基本的立場は、現象学派の多様な出発点とカトリック的伝統の諸内容との内面的統一により成立しているために、超越的絶対的自体存在である価値の不変序列という超時間的・統一的な真理体系を前提として、「永遠の思考の立場から社会学的なものを、また静的な体系の立場から動的なものを理解しようと試みる」⁴³⁾ことになる。この理念や形象が先在するプラトン主義では、歴史過程は本質を構成するのではなく、単に実現するだけの二次的でささいな意味でしかなくなる。

マンハイムが知識社会学に着手できる哲学的・体系的なものとして最適だと考えるのは、現実のすべてを動的に生成したもの、あるいは生成しつつあるものとする歴史主義の立場⁴⁴⁾であ

る。この哲学的立場は論文「歴史主義」においてすでに表明されていた。それゆえ、動的な立場に基づく知識社会学への進展は、歴史主義的方法論の超克を意図している。マンハイムの歴史主義的方法論とは、トレルチの試みと同様に、同一の目的に向かっているが、根本的に異なっている既存の歴史主義的潮流（ヘーゲルの歴史哲学者—形式思想家と歴史学派—生の哲学者）を統合する意図からもたらされた。前者は合理主義に基づく論理的—弁証法的方法であり、後者は非合理主義に基づく有機体論的—直観的方法である。合理主義と非合理主義を本質的に統一できる領域としての哲学が、歴史主義と結合することで歴史哲学的性格を保持することになる。つまり、歴史相対主義を克服すべく提出されたトレルチの「個性的全体」概念（歴史の横断面）と発展概念（概念的—体系的的方法）とを組み合わせた歴史哲学的方法（弁証法的—動的方法）の立場をとる〔歴史主義への批判③の否定〕。このことは、「〈世界観としての歴史主義〉から〈方法論としての歴史主義〉への転回」⁴⁵⁾を意味している。「認識論は、厳密に内在的な合理的体系としてあらわれるが、構造分析的に解明してみると、その体系的出発点にさいして、主として形而上学的—存在的前提にもとづいている」⁴⁶⁾ことから、その前提は体験し、同時に哲学する主体の原初的経験の概念的表現に基づくものであるがゆえに、歴史哲学的方法の立場となる。マンハイムにとって歴史哲学は社会学なのであり、その歴史主義的形而上学の立場から（相対的）真理を獲得しようとするのである。この歴史哲学（社会学）的方法は、動的な規準体系のもと、生成の形態の発生的順位だけではなく、意味発生的順位の発見に関心があるため、「一般化的な類型学かわりに、そのときどきの一回起的な歴史哲学的段階序列が措定」⁴⁷⁾され、原理的に体系化の中心——超哲学的ないし超理論的な意味で、「時代の真理」——と視野の包括性の歴史哲学的ヒエラルキーを生み出す。歴史主義的な観念（真理の動的観念）の論理的公準は、哲学的な総体過程が真理をもつということであり、その実質的歴史哲学の真理性の保証は、実質的明証性（質的・内容的明証性）——判断ないし認識の直接的確実性——だけで、歴史的素材そのもの（具体性）と直接に接触することでしかない。その根拠は、思想や知識が存在や「世界意志」——省察的で意識的な意志としてではなく、一つの無意識的な潜在的傾向——との現実的・必然的連関において把握されるときにのみ、具体性として実質的明証をもっているからである。「全体の運動そのものが自己の真理を持っているかぎり、……このような真理はわれわれの立場にまで通ずる成長過程において、われわれの意欲から展望的に（歴史とその背柱をなす歴史哲学をととおして）あきらかにされるもの」⁴⁸⁾なのである。思考の諸立場を成長させる全体過程としての生成しつつある基体（万物流転の究極の基体）は、その過程のうちに自らの真理をもち、真理の新しくつき動かしている動的な諸要素を新しい全体性のうちに放射し、組織化するために、真理の諸要素のうちに構成される流動的な新しい立場（展望性）から流動的な客体を捉えることになる。如何なる価値規準も価値体系も、超時間的な妥当性を有しないという前提の上に立つ歴史主義は、人間精神が人間という動的な本質だけに相応するがゆえに、実在的なものが精神的なものに転化することを問題にする⁴⁹⁾。精神的なものへの契機となるのが存在ということになるのだが、実在因子は必ずしも物質的なものではなく、歴史の経過において実在因子の社会的様式も質的に変化すると理解される。存在に制約された精神的なものの生成による歴史（意味の全体性）は意味に満ちていて、思考の諸立場や諸内容はすべて意味に満ちた生成の部分である。それゆえ、歴史主義は社会的—文化的現実を考察する場合の基盤となるのである。ただし、歴史主義的学説が完成を成し遂げるには、雑多な変化から秩序原理を分離しうるか、万物流転の内的構造に押し入ることができるかにかかっている⁵⁰⁾。歴史主義の目標は、徐々に変化しつつある形態（傾向や様式など）と、それとともに変化しつつあるその内的構成部分の構造とを示す全体性（歴史的個体）——人格のみならず、あらゆる一回起的な生成過程の位相でもある歴史的布置状況——を、その個々の契機

の念入りな研究から引き出すことにあるが、決して人間と歴史の完全な等置を認めるわけではない〔歴史主義への批判①の否定〕。したがって、歴史主義の死活問題は、一つの発展の生成的統一に統括する——個性的全体を有意味的に段階づけられた発展の全体として結合する——ことなのである。

生が絶えず自ら体系化しようとする宿命を負う歴史主義の全体性は、体系化の原理あるいは形態法則の意味において、個別的なものを貫いていて、換言すれば、歴史的前提と体系的前提は個別的なものに埋蔵されており、後になって展開されるものなのである。そのときどきのより包括的な新しい中心によって、古い洞察のそれぞれの要素に一つの新しい意味が付与される仕方、絶えず新しく自己をつくりあげていくという構想は、古いものをそのすべての諸要素にわたって解釈し直すという集合主義的な一つの範疇の反省的自己貫徹であり、歴史研究を総合、全体研究へ導こうと企図する哲学的歩みなのである。一つの発展の生成的統一を捉える全体性の範疇によって、単なる歴史的因果系列を超克しようとする試みに他ならない。

マンハイムの歴史主義的方法論には、K. R. ポパーが指摘した全体論的アプローチの直観的了解、方法論の本質主義がうかがわれ、またマンハイム自身、学説の完成は必ずしも容易ではないことや、ある時代における歴史的 content が同一である本質（即自的存在）の把握も展望的にのみ可能であることを自覚していた〔マンハイム歴史主義的方法論の限界〕。それにもかかわらず、歴史主義による全体論的範疇の反省的自己貫徹は、発展の生成的統一を捉える全体研究で歴史的因果系列を超克しようとする生の渴望なのである。

以上のことから、形式的・実質的先験主義の立場では科学としての客観的態度の要請に応えることが難しく、実証主義の立場では自然主義的一元論の性格を克服する必要がある。マンハイムの歴史主義的方法論では、ポパーが指摘した形而上学的要素による困難を孕んでおり、それゆえ一つの発展の生成秩序に統括するためには、間主観的一致への努力が方法論としての実現のために不可欠なのである。さりとて、真理が第一次的には存在に属することからみれば、全体性（歴史的個体）の範疇のもと、社会的な全過程に繋ぎ止められているわれわれの理念や存在を、その全体の生成の部分と捉えることに問題はない。生成的な生の問題性を引き入れている「布置状況」は、そのときどきの時代にだけ与えられている思考する際の立場の存在被制約的な生成に関心が集中する知識社会学を必然的に生み出した。こうして歴史主義的意識は、知識社会学に形而上学的に寄与している。マンハイムは、シェーラーの静的な立場からの知識社会学に対して、動的な立場からの知識社会学を標榜することになる。

(4) 限界設定論

A. スターンは、歴史主義に対する形式論理上の批判の正しさを認めた上で、それでも歴史主義が現代に妥当する「十分な理由をもった理論」⁵¹⁾であると主張している。なぜなら、事実にして正当で確固とした根拠を示す歴史主義の論旨とその限界を明確にする操作を介して、ファシズムなどの暴虐行為を道徳的に断罪できるとするからである。スターンの限界設定論⁵²⁾としては、①「勇気ある高邁な歴史主義」による「野放図な歴史主義」への限界設定、②自然法思想の選択変容の継承〔歴史主義への批判②の否定〕としての現代西洋文化のヒューマニズム的価値理念による歴史主義自体への限界設定、③超歴史的普遍妥当的価値の提示〔歴史主義への批判④の否定〕による歴史主義自体への限界設定、の3つが挙げられている⁵³⁾。

①においては、「価値論的絶対主義」と「野放図な歴史主義」の両極端の間に、「ひとつの中道」として「勇気ある高邁な歴史主義」を置いている⁵⁴⁾。「野放図な歴史主義」とは、歴史過程そのものを「あらゆる真理と価値」の「唯一の裁判官」と見て、各人がそれとは異なる自己自身の自

律的価値規準を持ち得ることを否認するものである。「勇気ある高邁な歴史主義」とは、時代と文化における価値規準の相対性を認める一方、相対的な規準が正にそれゆえに、この時代と文化に生きる人々に妥当することを主張するものである。つまり、価値の相対性の歴史主義的意識と不可分でありながら、主体にとっての絶対的妥当性の確信により懐疑主義を克服するのである。ディルタイやトレルチにおける「歴史主義の徹底」に見られた汎神論的形而上学的性格を排除した上での、懐疑論の克服の試みである。「価値論的絶対主義」における価値や理想が永遠で超歴史的なものならば、人類の価値定立と理想形成の活動力は全面的に枯死するし、「野放図な歴史主義」も自律的な価値規準の創造への努力と両立しない。スターンの歴史主義は、歴史主義的意識が懐疑主義とはなく、自律的価値原理の定立と結びついている。

②においては、ストア派の自然法思想の遺産であるセネカの原則「人間は人間にとって神聖なもの」は、スターンによれば、現代西洋文化に妥当する価値理念である「ヒューマンイズムの理想」に繋がるものである。このように、過去に創造されて現代文化の要素となっている価値、その意味で普遍的な価値があることにより、歴史主義の妥当性に一定の限界を置くのである。ただ、それらの価値は選択されたものであり、かつその選択には変容もあることを認めているのだが、その根拠となっているのは伝統と歴史的に制約された境位における主体との応答対話、両者の相互形成でなければならないということによる。自然法思想の理念を現代に有意義な形で限定的に継承することを有効にしているのは、価値の相対性に関する歴史主義的意識の批判的な機能なのである。

③においては、すべての人間に普遍的な条件(実存の条件)があるということである。つまり、「人間が世界の内に存在し、そこで働き、他人の中で生き、そして死すべきものであるという必然性」の全体であり⁵⁵⁾、かつその条件(被投性)に基づいて、自分自身を創造するものであり、自己の可能性へと開いている構造(投企)も普遍的であるということである。この実存の条件は、絶えず変化する「歴史における唯一の定数」⁵⁶⁾、ないし「歴史的事件の絶え間ない流転のさなかに立つ静止的な極」⁵⁷⁾と位置づけられており、この人間的普遍性に関連して超歴史的普遍的価値観(実存的倫理)が発生する。より具体的には、生命と健康に肯定的価値を認め、苦悩と死に否定的価値を認める「実存的固有価値」であり、これは用具価値を必然的に伴う。しかし、「実存的固有価値」は基本的でより強い価値だが、自分自身にとって必ずしも最高の価値ではない。なぜなら、この固有価値の上に、「ある種の自律と自由」をもつ知的価値や美的価値などの文化価値が聳えているからである。つまり、投企に基づく主観的で個別的な価値には、「実存的固有価値」を犠牲にすることもあり、より高い文化価値の存在が否定できないのである。その意味では、歴史や存在によって被制約的であるために、「実存的固有価値」のような普遍性を持ち得ないが、投企という性格は歴史存続のア・プリオリな条件として必然的に超歴史的に妥当するのである。それにもかかわらず、主観的に追求するより高い文化価値は、他の人々の生命と健康を犠牲にする権利を持たないがゆえに、どんな人間の「実存的固有価値」も、常に優先権を持っている。このような規準にしたがって、暴虐行為の断罪への明確な根拠を示すことが可能となる。実存的倫理の存在によって、自分自身の追求するより高い文化価値を相対化の対象にするという、価値の相対性に関する歴史主義的意識が批判的格率として機能することを示し、形而上学的原理としての歴史主義に明確な限界を認めるのである。

以上のようなスターンの歴史主義の限界設定論を踏まえた上で、関雅美は以下のような議論を展開する⁵⁸⁾。その議論とは、スターンが、自分の追求する上位価値であっても、他人の「実存的固有価値」を犠牲にする権利を誰も持たないという価値規準を、超歴史的に妥当すべきものとして定立することに関してである。関は、妥当すべき価値規準として定立する以上、人は他人を自

分と同じ人間として扱えという要求をスターンが補強すべきであるとしながらも、この補強は、個人と個人、集団と集団という間での侵害の場合に関する自他の区別という図式で可能とならざるにすぎないため、集団と個人の間での図式には役に立たないと説いている。例えば、成員の「実存的固有価値」よりも、集団全体の名において集団の固有価値や上位価値の選択行為がなされる場合である。つまり、集団全体の価値を実現する目的で、あるいはそれを名分として、成員の固有価値が手段として犠牲になる場合である。全体のためのやむを得ない犠牲という名目でなされるケースが、実は集団の何らかの意味での強者による、強者のための、弱者の固有価値の侵害に他ならないという問題を、往々にして孕んでいる（いた）ということである。実存的倫理の基本性を本質としながらも、集団の固有価値や自律と優位を許す上位価値のために、価値の序列が認められるのである。したがって、集団の倫理なり価値理念が、個人の実存的倫理と志向が根本的に同じでなければならず、価値の優先問題を引き起こさないものでなければならないとする。関の指摘は歴史的事実を踏まえたものであり、その意味において妥当しているが、しかしスターンが集団と個人との間での図式を念頭に置いていなかったとは考え難い。実存的倫理は人間的普遍性の脈絡で語られており、たとえある特定の集団の成員であっても、その集団の固有価値や上位価値よりも優先権を持つことは明白である。むしろ指摘の重要性は、集団的な決断を迫られた状況において、集団の固有価値や上位価値のために、成員の「実存的固有価値」が廃棄されたり、忘却されたりする可能性が存在することにある。「実存的固有価値」を犠牲にする権利を誰も（集団も）持たないという超歴史的普遍的価値規準のもとでの、集団の固有価値や上位価値の選択が許されるのであるから、スターンにはもともと条件つきで価値の序列をつけているのである。そうでなければ、歴史主義の限界を設定することはできないであろう。また関は、人口問題の見地から、実存的倫理の限界性を述べている。国連による世界人口レポートによれば、世界人口が2025年には83億人に達すると予測されることから、人類の適正規模が問題になり、各国が人口の割り当てを受けることになると、近代的価値観が揺らぐこともあり得るという。つまり、科学技術が未発達だった近代以前においては、個人よりも集団を優先させる価値観が優位であったが、近代においては、個人優位の価値観が支配的となった。だが将来においては、再び集団優位の価値観が優先される可能性を孕んでいるということなのである。スターンの実存的倫理も、超歴史的普遍妥当的なものではないことが明らかになる可能性があると言っているが、たとえ実存的倫理に限界が見られるとしても、新しい時代の状況によりよく対応しうる新たな倫理の形成に、歴史主義的意識の批判的格率としての機能が大きな力を発揮することを期待している。

4 応答対話の社会学

(1) マンハイム

マンハイムは、トレルチが「未来の形成をめざして現在行為しつつある主体のいづく関心からだけ、はじめて過去の考察は可能であり、また現在の活動性の方向づけからだけ、歴史的選択の方向づけ、客観化と叙述の形式が、はじめて理解されうる」⁵⁹⁾と考え、「現在の文化総合」の概念を提出したと捉えることから、トレルチを歴史主義理論の出発点として見ている。過去の把握、その再生が、それぞれ固有の価値規準を把握することでありながら、同時にその本質において歴史的選択に他ならないとみなし、この歴史的選択の方向が、現在における実践の方向によって規定されるとした意図には、歴史的相対主義を克服するための総合の立場を取る必要があったからである。さらにマンハイムにとっては、活動的人間にとって望ましく、創造的なものと思われる諸傾向の生産的結合（現在の総合）を期待する歴史的主体（歴史哲学的に意義のある主体）は、

歴史を担う諸傾向とともに成長するものであるがゆえに、歴史研究者の偶然的な主観的—経験的に制約された自我とカント的認識論の超時間的主観との間に位置している。つまり、「個人の思考の背後にある集団の集合的な意志の連関」に基づいて、認識が一定の社会階層とその運動傾向に制約され、結びつけられているため、社会的に分化した集団は、意志の差異に由来する視座構造の差異を導くものとする。歴史理論の原理としては、史料批判をこえるものとしての歴史は、全体的な方向づけという意味から常に新しく書き改められなければならないという事実や、歴史はその諸原理、視点、および規準を、そのときどきの現在の総合から創造するという事実があり、その要諦は選択原理や客観性と現実的・具体的意志との結合、規準と「現在の文化総合」との本質に即した結合にある。これによってマンハイムは、方法論的—認識論的問題性（科学の客観性問題）が具体的な歴史研究と結びつくと説く。なぜなら、認識に対する実践的な理論外的な意志のもつ意味が問題設定のなかに引き入れられることで、非合理的な精神的・心的なものを合理的に解き明かす可能性が明らかにされ、さらに、歴史認識の歴史哲学的（社会学的）な立場の被制約性が明らかにされ、評価されうるようになるからである。立場の被制約性とは、歴史の体系化が歴史そのものにより制約されることや、歴史認識もその対象が観察者の特定の立場から、特定の距離（展望的）においてのみ認識されるという視座構造⁶⁰⁾（対象把握の範疇、選択原理とその方向）を持つことを意味している。このように、いかなる時代も、さまざまな「世界意志」によって貫かれている。その根拠としては、「知識および思考の歴史に着手し、この歴史が全体過程に根をもっていることを理解しようとするならば、歴史のそのときどきの段階においては、……さまざまなく世界意志>の闘争があたえられていることがわかる。歴史においては、たんに利害が利害に対立するだけではなく、むしろ<世界>が<世界>にたいして闘争」⁶¹⁾しているため、生活意欲の方向を異にする種々の傾向により支持されているからである。ある時代にはある一つの「世界意志」が支配的となり、他の思考の諸潮流は底流として押しのけられることがあっても、それは決定的なものではない。このように、歴史研究は思考の社会学の問題設定と結びつく。思考の社会学の第一の段階は、思考の諸潮流の分離的発展の認識だけではなく、様々な主要な諸潮流のたえざる相互的な方向づけの認識にあるが、さらに精神的立場や様々な思考様式が、その背後の歴史—社会的な存在に適合的に結びつけられていることが問われて、はじめて知識社会学になる。つまり、内在的に取り出された思考の諸立場と社会的諸潮流（社会的立場）との相関関係、相応関係⁶²⁾を立証するという課題である。

いずれにしても、対象把握の範疇、選択原理とその方向のうちに、観察者の歴史哲学的立場が介入することから、未来意志は、過去から、何を、どのような形式で明らかにできるか、に対する源泉であると同時にまた限界でもあるが、またその超合理的な意志を明確にするために立場の被制約性を認識しようとする。このことは、「意志と認識の間に密接な循環関係」があり⁶³⁾、それらが同じ全体の部分であることを明らかにしている。プラグマティズムを想起させるような諸原理から、歴史認識の相対性の学説が生ずると考え易いが、マンハイムは、この点において、歴史主義が相対主義から離れる転回——徳永は、真理問題の転回であり、歴史主義の中心課題だという——があるという。つまり、「規準としてもちいられている具体的な諸価値というものは、……当該の歴史過程から、有機的にうまれるものなのである。したがって、思考と現実的なものとのあいだには、……主体と客体との本質にそくした同一性がある。ここから……視点と規準の適用可能性を、独自の文化圏……に限定する」⁶⁴⁾と考えている。

このように、マンハイムは、歴史主義を世界観ではなく、方法論として捉える立場から、その存在意義を見直している。トレルチの歴史主義に見られた汎神論と個体主義のモチーフを排除した上で、「現在の文化総合」（時代の真理）の概念——徳永恂は、悪しき帰結として「歴史の現代

化、主観化」を指摘したが、これはフーコーの「現在の普遍化」に通じる——に、発展概念を結合させることで批判的に継承した。その根拠は、時代区分においては、歴史の過程全体が統一的意味連関をなすことを前提にした上で、独自の意味的統一体としての時代が区分されるからである〔歴史主義への批判③の否定〕。

ところで、坂田太郎は、マンハイムの難点として、真理を歴史そのもの（動く全体）と捉えたことではなく、主体と客体との本質的同一性を強調するあまり、思惟も存在も同じ精神の表現⁶⁵として、意味世界を構成するがゆえに、両者に質や次元の相違はなく、同一平面上の交互的なものになる危惧を有することから、真理性そのものの性格の曖昧さを指摘して、古い歴史主義の有機体観にその原因を帰している。これに対して徳永は、究極の主体としての動的全体性へ真理性の規準と認識主体の位置を統一した点に、マンハイムの歴史主義の——彼自身の思想的発展と、19世紀以来の歴史主義の展開過程の両面において——一つの頂点を見いだしている。マンハイムは、動的な本質に対応した人間精神にとって、それゆえに実在的なものが精神作用に転化することを問題にするのである。

(2) ポパー

ポパーは、歴史主義や知識社会学を批判することで、誤りから学び、反証により良いものを創造しようとする科学的態度を掲げる「批判的合理主義」の立場であるが、この立場も普遍妥当的価値原理——開かれた社会（自由で民主主義的な社会）により避けられる不幸をできるだけ削減するという価値理念——の提示による歴史主義的懐疑論の克服〔歴史主義への批判④の否定〕の試みとして位置づけることができる。なぜなら、元々ポパーにも歴史主義的相対主義といえる思想が見られるからである。例えば、①倫理的価値理念や道徳理論の選択、②歴史認識、③歴史の意味や目的、についてである。

①では、倫理的価値理念や道徳理論は合理的論証によって客観的普遍妥当的に解決できない問題であるため、この種の選択は、合理的科学的に分析され予測された結果を、各自の良心と突き合わせて、各自の主観的自律的良心の決断に賭けるしかないと言っている。

②では、歴史認識は過ぎ去ってもはやない事実についての認識であるが、作成者の「先取りされた理論」や「見地」のもとで事実であると解釈したものである史料を、認識主体（研究者）の「先取りされた理論」や「見地」のもとで事実であると解釈することを意味している。つまり、歴史認識にはテスト不能な二重の先取りした理論や見地が含まれていて、認識が史料によるテストに耐えたとしても、認識主体が先取りした理論や見地による循環証明にすぎないのである。当の事実によるテスト不能な認識であり、科学理論と対立する普遍性志向の解釈であるため、同一の対象に対する複数の認識が可能となる。そのために、事実の提示には無意識的偏向を回避するため批判的であることや、多くの歴史的事実を説明できるような稔り豊かな解釈を立てること、また自己の時代の緊急問題に対応する各自の関心と見地に基づく解釈を示す努力を要請している。

③では、事実としての歴史そのものには意味も目的も内在していないが、われわれは意味や目的を歴史に与えようと決断できるし、またそうしなければならないと言っている。つまり、非合理主義的宿命論（歴史法則主義）ともいえる素朴一元論に依拠せず、開かれた社会の実現とそれによる不幸の削減を決断し、過去の歴史を解釈しつつ、決断の達成に向けて歴史を創造することを要請している。これは批判的合理主義の立場に付随している「事実と決断の二元論」に基づいていて、われわれの行動が歴史過程に及ぼす結果を科学的に分析した上で、理性的目的に従う合理的行動によって歴史を創造する必要性と可能性、及び責任を自覚させる。

これら三者は、内容上密接に関連している。倫理的価値理念や道徳理論の実現が歴史認識や歴史の意味や目的を規定する一方、時代の労苦と問題に触発された模索的な歴史認識、歴史の意味や目的に従う歴史創造の結果としての模索的な予測などに基づいて、倫理的価値理念や道徳理論が選択されるという構図には、循環の図式が見られる。

このように、ポパーにも事実上歴史主義的相対主義への陳述が見られるにもかかわらず、なぜ知識社会学や歴史主義に強く反発せざるを得なかったのだろうか。スターンの「限界設定論」流に、普遍妥当の価値原理を提示して克服を試みるという問題は、①ポパーが歴史主義に抱く相対主義概念の意味そのもの、②間主観的一致の可能性、という2つの理由から説明できよう。①であっても、②によって克服できると考えていることから、反発しているのである。

①については、ポパーには相対主義概念が懐疑主義と同義に用いられ、あるいはどんなものも同じように擁護できるとして、理論や価値、原理を任意に選択したり無効にできる理論として捉えられており、スターンの「麻痺的な懐疑主義」(全面的相対主義)と通底している。

②については、人々が批判的合理主義的な努力を継続するならば、上述の三者にも間主観的一致の実現ないしその可能性が開示されていると信じている。その根拠としては、事実(命題)と決断(提案)の二元論に立ちながらも、両者の共通点を挙げていることにある。議論し批判しあうことで間主観的一致を目指すことができる可能条件としての「統制的理念」を、命題も提案も共に持っているということである。命題における統制的理念とは、命題と事実との一致(絶対的客観的真理)の観念であり、提案におけるそれは、絶対的な正しさと善さなどの観念である。ただ後者の観念は、前者と同様に絶対的真理の実質的内容を提示できないばかりか、「事実との一致」という形式的規定さえ示すことができないので、このような観念に導かれる努力は、ポパーによれば、「無からの創造」に等しいという。

ポパーの議論を辿れば、統制的理念——時代というマクロ的状况による固有の制約性、その意味では歴史的相対性を持つのだが——に導かれた批判的合理主義の努力により、存在被制約性が克服され、間主観的一致に達することができるという理論になる。マンハイムに見られた歴史的個体は統制的理念の条件として位置づけることができるし、「全体的イデオロギー概念の普遍的把握」、「相関主義」や「視座の換算」の考え方は批判的合理主義の努力に対応していると捉えることが可能で、「現在の文化総合」を間主観的一致と見なすこともできる。あるいはまた、マンハイムの意識の形成原理についての言及、すなわち「意志と認識の間に密接な循環関係」があるとの指摘は、倫理的価値理念や道徳理論と、歴史認識、歴史の意味や目的との間の循環の図式に対応していると捉えることができる。であるなら、ポパーとマンハイムはむしろ同質的と言わざるを得ない。

おわりに

本稿は、「知識の起源、確実性および範囲(限界)」に関する知識論に焦点をあて、その實在(対象)と言語(概念)との一致に纏わる、實在の正確な表象としての真理概念に疑義を抱き変更を企図することで、歴史主義の意義を再発見しようとしたものである。より具体的には、近代に誕生した社会学の、現代における哲学的基礎に、歴史主義の意識を位置づける試みであった。このような試みの意図するものは、モダニティの歪みが感得されることによる。つまり、ポストモダン論が警鐘している、近代的認識・思考の一元主義的な一方向性への危惧に基づいているのである。

科学にとっては、権利問題としての真理概念が絶対的真理(知識の普遍妥当性)と相対的真理

(知識の客観妥当性)との二重構造からなりうることを示しつつも、社会(科)学においては、後者における真理を追究することになる。歴史主義的立場においても、たとえ存在するにしても絶対的真理への接近は歴史的に制約されているため、真理自体の存在は何ものによっても正当化されえないことから、「不可知論」を前提として、「確からしさ」に関係づけられた合意(形式的なもの)の形成による客観妥当性——「弱い」合理性——を知識として見ることに繋がる。

歴史主義の流れを概観すれば、ディルタイとトレルチは、歴史主義に向けられた相対主義や懐疑主義との批判に対し、むしろ汎神論的形而上学のもとで「歴史主義の徹底」を図り、批判の克服を目指した。だがマンハイムは、トレルチに見られる汎神論と個体主義のモチーフを排除した上で、「現在の文化総合」の概念を継承し、発展概念を結合させて、歴史主義を世界観から方法論の地位に据えた。それでも、歴史哲学的方法(弁証法的一動的方法)に見られる形而上学的要素の困難さが付随していたため、動的な立場からの知識社会学へと限定された。しかし価値の相対性に関する歴史主義的意識にとって重要な点は、動的な全体性へ真理性の規準と認識主体の位置を統一させたところにある。スターンにおいては、伝統と主体との応答対話、および両者の相互形成をもたらす歴史主義的意識の批判的機能、実存的倫理の提示(限界設定)による歴史主義的意識の批判的機能にある。

暫定的に歴史主義に対する形式論理上の批判を保留にしつつ、歴史主義的意識を「格率(統制的原理)」として見るならば、ディルタイとトレルチからは、人間は自分の属する時代状況への積極的な関わりを促す機能として捉えられる。その機能の結果は、ミクロのレベルでは個性的創造として、マクロのレベルでは歴史的实践として位置づけられる。それゆえ、諸個人の行為一般と歴史の行為との完全な等置(人間と歴史の等置)は認められない。ただし歴史的实践の際には、一般に普遍妥当な原理に相当する価値理念(間主観性)を必要とするため、人間の事象を規定する普遍的なものの発見の機能(発見的格率)を排除するものではない。マンハイムからは、自分の属する時代の歴史の相対性の実証認識に基づく客観妥当的認識を促す機能と、思考の存在被制約性——存在からの規定性や決定性ではなく、存在との適合性の意味において——の諸事実についての探索的確定に基づく批判や、同じく存在被制約性についての自己言及に基づく自己相対化を促す批判的機能として捉えられる。前者の機能では、事実(存在)に基づいて実証的であろうとする作用であり、後者の機能では、慢心した自己確信や尊大な独断論への解毒剤としての意味をもち、自己省察を導く作用である。スターンからは、自分の属する時代に基づいて、普遍妥当的価値に選択変容を促す批判的機能や、普遍妥当的価値の提示により、諸個人の追求する文化価値の相対化を促す批判的機能——マンハイムに見られる後者の機能に通じている——として捉えられる。

実在の正確な表象としての真理概念の棄却により、社会学のテキストに引きつけて歴史主義的意識を位置づけようと、マイネッケ流の「良い積極的な意味での歴史主義」の妥当な立場⁶⁶⁾に準ずれば、歴史主義的格率論は、歴史主義的洞察に基づき、価値理念や研究成果の反証可能なものを事実即して具体的に論じる必要があり、間主観的一致への努力と矛盾する訳ではない⁶⁷⁾。状況とは現われ方と人間の規定の仕方双方の合成物であるように、歴史創造もその本質からしてわれわれの主體的な在り方に関わっている。その時代の中で生活している人間にとって、行為が必要とするのは、現在の時点における絶対的な意味での真理である。現在とは、過去・現在・未来が同時存在的に集約される時点である。その意味から、歴史過程は時代的であると同時に超時代的であり、連続的であると同時に非連続的な性格を内包している。時代が要請する現在の時点における真理は、歴史主義的相対性を考慮に入れた上での絶対的な意味なのである。そして、それでも残る問題は、現在という時点におけるその時代の客観妥当性へのプロセスである。もはや歴

史主義に対する究極的な批判である遂行的矛盾の問題とは無関係である。歴史主義的意識に基づいた「弱い」合理性としての知識の客観妥当性への観念が、認識主体と時代の諸状況との「応答対話の実相」の批判的機能としての「格率」となることで、歴史主義的意識は社会学的研究の前提(条件)として位置づけられうる。モダン/ポストモダン論争は対峙的であるが、本稿で提出された歴史主義的意識は、この論争への解決可能性として示唆的な意味を有していよう。

[註]

- 41) Mannheim, K., 1964, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 320f. [秋元律郎訳、82頁]。この問題は、(ア) 思考および知識の自己相対化、(イ) 思考の相対化の基礎となりうる社会的領域の新しい準拠系の成立、(ウ) 「暴露意識」の出現による相対化の新しい形態の成立、(エ) 思考や理念の背後にある社会的存在に、思考の全体系が関係させられているという相対化の全体性への努力、という4つの因子が共働するところから生まれる、と述べられている。
- 42) 関雅美、1983、100頁。
- 43) Mannheim, K., 1964, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 336. [秋元律郎訳、99頁]。
- 44) Mannheim, K., 1964, *Historismus*, S. 248. [秋元律郎訳、6頁]。マンハイムは、歴史主義的な思考様式と体験様式の出発点を、精神的-心的な世界のすべての部分が、流動、生成のうちにあるものとして体験する能力だとしている。
- 45) 徳永恂、1958、17頁。
- 46) Mannheim, K., 1964, *Historismus*, S. 280. [秋元律郎訳、37頁]。これは学位論文「認識論の構造分析」の結論に依拠している。例えば、客体から出発するか、意識哲学を駆り立てるか。意識の中心は理性か、形而上学的-非合理的経験か。静的態度か、動的態度か。文化的諸領域を自足的な分離されるものとするか、統一性において体験するか。存在と意味(価値)とを対置させるのか、両者を演繹の形式において(価値から存在を)捉えるのか、発生の諸形式において(存在から価値を)捉えるのか。理論と実践は、一つの統一体の両側面か、分離しうる問題か、など。
- 47) *Ibid.*, S. 288. [前掲訳者、44頁]。
- 48) *Ibid.*, S. 304. [前掲訳者、64頁]。所属する文化圏の本質把握と過去の歴史解釈における本質把握という精神的諸内容の理解、本質継受や本質直観などは、展望的に可能となる。だが、それ自身即自的存在で歴史過程のうちに生み出されるが、いかなる展望でも捉えることはできない本質の機能は、気儘な陳述への統制力をもつ法廷として存在する。
- 49) 細谷昂、1959、26・31頁。細谷は、マンハイムの歴史主義を歴史過程そのものを絶対視する徹底した歴史内在主義である(歴史のアウトノミー)とし、また全体-部分の範疇に基づいて、存在概念を精神的なもの(観念)と等質化することから、精神のアウトノミーと同一であるとみる。
- 50) 秩序原理には、歴史的な縦断面と歴史的な横断面との二つを指摘している。前者では、精神的-文化的生の何らかのモチーフを把握し、後代の形態——傾向や様式など——がどのように継続的-有機的に成長したかを明確にしようとし、さらに文化的生のすべての領域に広げると、発展系列の束を得る。後者では、個々に考察されたモチーフが、一定の時代に如何に互いに有機的に関連しているかを問題にする。したがって個々のモチーフは、互いに制約しあい、基体で真の主体である一つの全体性の部分であり、機能であることが示される。
- 51) Stern, A., 1962, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, S. 220f. [細谷・船橋・小林訳、304頁]。
- 52) *Ibid.*, S. 215-259. [前掲訳者、292-358頁]。

- 53) 関雅美、1983、202頁。
- 54) Stern, A., 1962, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, S. 223, 229. [細谷・船橋・小林訳、308、316頁]。
- 55) Ibid., S. 215. [前掲訳者、292頁]。
- 56) Ibid., S. 240. [前掲訳者、331頁]。
- 57) Ibid., S. 243. [前掲訳者、335頁]。
- 58) 関雅美、1983、218-224頁。
- 59) Mannheim, K., 1964, *Historismus*, S. 268. [秋元律郎訳、25頁]。
- 60) ある人間がどのように事実をみ、そこで何をとらえ、またどのように事実内容を思考のうちで構成するかという様式の中で、視座は認識構成における質的な契機に関係している。マンハイムは、視座構造を特徴づける徴表と、その帰属性を規定しうる規準として、使用されている概念の意味分析、対立概念の現象、特定概念の欠如、カテゴリー装置の構築、支配的な思考モデル、抽象化の段階、および前提とされている存在論などを挙げています。
- 61) Mannheim, K., 1964, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 379. [前掲訳者、142頁]。
- 62) マンハイムにとって、「利害関係」の結合のカテゴリーをもって、理念的諸内容と社会的存在との関係を捉えようとするマルクス主義は受け入れられないし、特定の思考の立場を階級と同一視するような安易さも拒否される。なぜなら、利害の思想の絶対化は、すべての社会学を、〈経済的人間〉の構造形象に還元することにしか導きえないだろう、ということからである。それゆえ、思考の立場は直接に社会階層に関係づけられるのではなく、思考の立場を発展させる思考様式だけが、様々な階級の〈思考意志〉に関係づけられる。階級概念と精神的立場との間の媒介的構造概念である「精神的諸層」と「社会的諸階層」とをまず区別するなかで、たえず変化する「精神的諸層」の合成のもとに「世界意志」と結びつけられ、どんな「社会的諸階層」が歴史過程から引き出された「精神的諸層」に帰属させられるかを問題にする。
- 63) Mannheim, K., 1985, *Das utopische Bewußtsein*, S. 182. [鈴木二郎訳、217頁]。マンハイムは、意識を形成する原理を、意識のユートピア層の中に見出している。そこでは活動意志と見方（認識視角）とが互いに規定しあい、歴史的な時代経験のその時々を形成する。
- 64) Mannheim, K., 1964, *Historismus*, S. 271. [前掲訳者、28頁]。
- 65) 細谷昂、1959、26頁。同様に細谷も、「観念は全体・部分の範疇において相対化されるほかなく、存在概念も精神的なものとして観念と等質化され、端的にいて残余範疇を構成することになる」とし、存在概念が一義的に指示されなかったと述べている。
- 66) 関雅美、1983、13頁。関は、歴史主義の妥当な立場として、(ア)人間と人間の事象に含まれている歴史性の事実とその事実が含意する意味とを直視する努力、(イ)個別的人間的な事象に固有の反復不能な意義を積極的に認めようとする態度、(ウ)思考の存在拘束性の主張、の三点（格率）を挙げる。
- 67) 関雅美、1983、17頁。関は、歴史主義格率論に、普遍的なものの存在を否定する歴史主義の主張自体は普遍妥当的であり得るのか、という形式論理的批判を単に回避する「犬としてのみ到達したのではなく、妥当な形で限定された歴史主義を擁護する立場から結論に至った」と述べている。

[文献]

- Liotard, Jean-François, 1979, *La Condition Postmoderne*, Editions de Minuit. (=1986, 小林康夫訳『ポスト・モダンの条件』水声社。)
- Habermas, Jürgen, 1981, "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", *Kleine Politische Schriften I – IV*, Frankfurt, SS. 444-464. (=1982, 三島憲一訳『近代 – 未完成のプロジェクト』『思想』岩波書店, 696: 88-107.)
- Rorty, Richard, 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume 1*, Cambridge University.

(= [1988] 1999, 富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店。)

————— 1984, "Habermas and Lyotard on Postmodernity." in *Praxis International* : a philosophical journal, 4 (1) : 32-44. (=1986, 富田恭彦訳「ポストモダンについて」『思想』岩波書店, 744 : 126-143.)

————— 1982, *Consequences of Pragmatism*, The University of Minnesota. (=1994, 室井・吉岡・加藤・浜・序訳『哲学の脱構築—プラグマティズムの帰結—』御茶の水書房。)

Scheler, Max, 1960, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2A. Aufl. m. Zusätzen. *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler, Bern : Francke. (=1978, 浜井修他訳『シェラー著作集11』白水社。)

Weber, Max, 1985, *Wissenschaft als Beruf*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl., Tübingen. (=1980, 尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫。)

————— 1985, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, *GAW*, 6. Aufl. (=1977, 出口勇蔵訳『社会科学および社会政策の認識の<客観性>』『世界の大思想3 ヴェーバー』河出書房新社。)

————— 1985, *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, *GAW*, 6. Aufl. (=1980, 松代和郎訳『社会学および経済学の<価値自由>の意味』創文社。)

安藤英治, 1979, 『人類の知的遺産マックス・ウェーバー』講談社。

中村貞二, 1978, 『マックス・ヴェーバー研究』未来社。

川上周三, 1981, 「マックス・ヴェーバーの社会学的思考」『鹿児島大学社会科学雑誌』(4) : 111-132。

Kant, Immanuel, 1787, *Kritik der reinen Vernunft*. →カッセル版カント著作集第三卷, 1922. (=1980, 篠田英雄訳『純粹理性批判(中)』岩波文庫。)

岩崎武雄, 1973, 『思想学説全書4 カント』勁草書房。

本多修郎, 1979, 『図説哲学入門』理想社。

————— 1980, 『図説現代哲学入門』理想社。

山内恭彦・榎山欽四郎・永井博 他, 1974, 『知識と人間』二玄社。

Cantor, Georg, [1932] 1990, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, hrsg. von E. Zermelo, Berlin.

三木清, 1979, 『哲学入門』岩波文庫。

浜井修, 1975, 『社会哲学の方法と精神』以文社。

————— 1982, 『ヴェーバーの社会哲学』東京大学出版会。

富永健一, 1984, 『現代の社会科学者』講談社。

田村正勝, 1989, 『社会科学のための哲学』行人社。

————— 1995, 『新時代の社会哲学』早稲田大学出版部。

難波田春夫, 1982, 『難波田春夫著作集3 危機の哲学』早稲田大学出版部。

————— 1985, 『難波田春夫著作集1 社会哲学序説』早稲田大学出版部。

碧海純一, 1985, 『合理主義の復権』木鐸社。

Collins, Randall, 1994, *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press. (=1997, 友枝敏雄編訳『社会学の歴史』有斐閣。)

Foucault, Michel, 1966, *Les Mots et les choses : Une Archéologie des sciences humaines*, Gallimard. (=1974, 渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物』新潮社。)

————— 1969, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard. (=1981, 中村雄二郎訳『知の考古学』河出書房新社。)

Kuhn, Thomas S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press. (=1992, 中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房。)

Popper, Karl Raimund, 1960, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul. (=1994, 久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』中央公論社。)

- 1971, *The Open Society and Its Enemies*(1)・(2), Princeton University Press. (=1987, 小河原誠・内田詔夫訳『開かれた社会とその敵』(1)・(2)未来社.)
- 関雅美, 1983, 『歴史主義の擁護』勁草書房.
- 1991, 『ポパーの科学論と社会論』勁草書房.
- 川村仁也, 1993, 『ポパー』清水書院.
- 徳永恂, 1958, 「マンハイムと歴史主義の問題」『社会学評論33』9(1): 17-31.
- 1996, 『社会哲学の復権』講談社学術文庫.
- Stern, Alfred, 1962, *Philosophy of History and the Problem of Values*, Mouton & Co. =1965, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, Ernst Reinhard/München. (=1966, 細谷・船橋・小林訳『歴史哲学と価値の問題』岩波書店.)
- Dilthey, Wilhelm, 1913-1958, *Gesammelte Schriften*, Bd. I-XII., hrsg. von B.G.Teubner.
- Troeltsch, Ernst, [1922] 1977, *Der Historismus und seine Probleme*, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Verlags J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- 1924, *Der Historismus und seine Überwindung*. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch. Eingeleitet von Hügel/Kensington. Pan Rolf Heise/Berlin. (=1956, 大坪重明訳『歴史主義とその克服』理想社.)
- 秋元律郎・澤井敦, 1992, 『マンハイム研究』早稲田大学出版部.
- 秋元律郎, 1993, 『マンハイム亡命知識人の思想』ミネルヴァ書房.
- 阿閉吉男編, 1975, 『マンハイム研究』勁草書房.
- Meinecke, Friedrich, 1951, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, 5Auffl. (=1972, 中山治一訳『歴史的感觉と歴史の意味』創文社.)
- Mannheim, Karl, 1964, *Historismus, Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, eingeleitet und hrsg. von K.H.Wolff, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Berlin und Neuwied. (=1985, 秋元律郎訳「歴史主義」『現代社会学体系8 知識社会学』青木書店.)
- 1964, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, WAW. (=1985, 秋元律郎訳「知識社会学問題」『現代社会学体系8 知識社会学』青木書店.)
- 1985, *Wissenssoziologie, Ideologie und Utopie*, 7Auffl., Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main. (=1985, 秋元律郎訳「知識社会学」『現代社会学体系8 知識社会学』青木書店.)
- 1985, *Das utopische Bewußtsein*, IU, 7Auffl. (=1980, 鈴木二郎訳「ユートピア的な意識」『イデオロギーとユートピア』未来社.)
- 樺 俊雄, 1932, 「文化社会学と歴史性」『文化社会学』同文館.
- 細谷 昂, 1959, 「歴史主義的思考と知識社会学の論理」『社会学評論36』9(4): 21-32.
- 新明正道, 1975, 「マンハイムにおける歴史社会学の概念」『歴史社会学とその周辺』中央大学出版部.
- 千葉芳夫, 1978, 「マンハイム知識社会学における意志と認識」『現代社会学10』講談社, 5(2): 166-185.

[訂正とお詫び] 前号「社会学における歴史主義的意識の位置(上)」において、M. シューラーについての記述が不適切でした。訂正して、お詫び致します。シューラーは、知の全根本様態を宗教的知、形而上学的知、実証的知に分類した。それらの知識が、奉仕する(すべき)最高の生成目標としての救済知、教養知、支配知にそれぞれ対応し、また支配知から教養知、救済知へと客観的序列があるとしている。